Orientalistische Literaturzeitung

Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient

und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig

Blumengasse 2.

20. Jahrgang Nr. 1 Manuskripte und Korrekturen nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. **Januar 1917**

Inhalt.

Abhandlungen und Notizen Sp. 1—12

Schroeder, Otto: Ein Amulett aus Assur 7

Schroeder, Otto: Der Gott des 28. Tages *(ûm bubbulum I)* . . 9

Torczyner, Harry: Zu נחשתי Gen. 30, 27 10

Ungnad, Arthur: Zur Lesung des Gottesnamens ^{ilu}*NIN.IB* . . 1

Besprechungen . . . . Sp. 12—24

Banse, Ewald: Die Türkei (R. Hartmann) 24

Friedmann, Ernst: Der Neujahrs- und Versöhnungstag der Karäer von Al-Melamed Fadil (Samuel Poznański) 22

Radau, Hugo: Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi (Ernst F. Weidner) 12

Sethe, Kurt: Von Zahlen und Zahlworten (W. Wreszinski) . 18

Personalien 29

Zeitschriftenschau . . . . 29—31

Zur Besprechung eingelaufen 31—32

Zur Lesung des Gottesnamens ^{ilu}*NIN.IB.*

Von Arthur Ungnad.

Ueber den ^{ilu}*NIN.IB* geschriebenen Gottesnamen, der in aramäischer Umschrift als אנושת erscheint, ist bereits soviel geschrieben worden, dass man sich fast nicht getraut, wiederum mit neuen Vermutungen zu kommen. Die Sachlage hat sich indes dadurch wesentlich verschoben, dass Clay in einem der Yale-University gehörigen Syllabar[1] die Lösung des Rätsels gefunden zu haben glaubt: *Ur-ta* sei die sumerische Lesung des Ideogramms[2]. Da ich seiner Meinung nicht völlig zustimmen kann, so soll die Frage näher erörtert werden.

Das betreffende Syllabar (abgekürzt C) ist eins der Art, wie die Serie *id | A | nâḳu*[3]. Es hat 4 Spalten, während die gewöhnlichen Syllabare jener Serie nur 3 Spalten haben; vgl. aber z. B. CT XII 31 (93068), das ein vierspaltiges Duplikat von C 24—50 ist. Ein näheres Eingehen in diese Fragen ist hier überflüssig; nur soviel sei gesagt, dass C sich auch im Stil ganz den bekannten Syllabaren der Serie *id | A | nâḳu* anschliesst, wenn es auch ein wenig kürzer gefasst ist.

Z. 286—289 wird nun das Zeichen *IB* behandelt. Die Zeilen lauten:

[i]b	IB	*ú-ra-šu*[1]	[t]u-bu-uḳ-tú
[d]a-ra	IB	‖	is-ri[2], ni-bit-tu
ur-ta	IB	‖	ša ^{dingir}NIN.IB šú-ma
ú-ra-aš	IB	‖	pi-riš-ti

Ein Duplikat dazu ist der von Poebel in der Philadelphiaer Publikation (UM) V, 104 publizierte Text, der leider stark zerstört ist; er bietet (Rs. IV 6 ff.):

[.	t]u-bu-uḳ-tum
[. . . . .]	is-ri[3]
[. . . . .]	šá ^{dingir}NIN.IB šú
[. . . . .]	^{dingir}NIN.IB
[. . . . .]	pí-ri-iš-tum

Dieser Text fügt also noch eine Zeile ein, wodurch bereits erwiesen wird, das *ša* ^{dingir}*NIN.IB šú(-ma)* und ^{dingir}*NIN.IB* nicht dasselbe ist. Einfach *ur-ta* als Lesung von ^{dingir}*NIN.IB* zu fassen, ist also nicht angängig. Wir müssen daher feststellen, was *šá . . . . šú* oder *ša . . . šú-ma* bedeutet. Ganz ähnlich ist CT XII 27 (81—7—27, 200), wo es Rs. 4 ff. also heisst[4]:

[1] YBC 2176, s. A. T. Clay, Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collections (New Haven 1915), Nr. 53.

[2] S. 97 ff.

[3] Assur 3024 ergänzt C 1 ff. Leider ist es bisher nur aus Delitzsch's Auszügen in seinem Sumerischen Glossar bekannt.

[1] Name des Zeichens.

[2] So, nicht *ḫu*! Danach Br. 10483 zu verbessern. Clay hält dagegen *ri* für ein Versehen statt *ḫu*; das geht aber wegen des unten angeführten Duplikats kaum.

[3] So auch hier!

[4] [Korrekturzusatz. Die richtige Auffassung von *ša* usw. hat auch Schroeder, OLZ 1916, 76 ausgesprochen; indes folgt aus diesem Texte gerade, dass das Zeichen

[ga-a[1]	M]Á[2]	pi-sa-an-nu	a-la-ku
𒀀𒀀[1]	𒀀𒀀	𒀀𒀀	bi-i-tum
?	𒀀𒀀	𒀀𒀀	𒀀𒀀
?	𒀀𒀀	𒀀𒀀	𒀀𒀀
?	𒀀𒀀	𒀀𒀀	ša dingir ZA.MÁ.MÁ
?	𒀀𒀀	𒀀𒀀	pi-sa-an-nu [šú-ma

Leider sind hier die fraglichen Zeilen zerstört, so dass man nicht weiss, was links zu ergänzen ist. [Wahrscheinlich *ma-a*; s. OLZ 1916, 76.]

In den Syllabaren der Serie begegnen nun oft Zeilen, in denen in der rechten Spalte auf *ša* ein Ideogramm folgt. Vgl. z. B. CT XII 11, 26 a:

gur | ÚRU[3] | ša GIŠ.MÁ.ÚRU ma-kur-rum[4]

CT XII 15, 47 b:

[ta-ár] | TAR | ša AL.TAR al-ta-ru

CT XII 21 (47779), Rs. 10:

[ur | ÙR[5]] | ša GUD.ÙR.RA alap up(?)-ki[6]

CT XII 27 (81—7—27, 200), Vs. 9:

gi-e | KI | 𒀀𒀀 (ki-ku-ú) | ša KI.NE ki-nu-nu

Oder aus Syllabar C:

(116)	gu-u	KU	𒀀𒀀 (tu-kul-lum)	ša KU.LI ib-ri
(142)	du-ul	KU	𒀀𒀀	ša MAŠ.KU ku-si-tú
(151)	ub	KU	𒀀𒀀	ša LU.KU [lu-ub-bu]

Derartige Stellen lassen sich zu Dutzenden aufzählen. Soviel ist klar, dass hinter *ša* jedesmal ein Ideogramm mit sem. Lesung folgt. Steht also oben nur *šú(-ma)*, so liegt das bekannte *šú*[7] vor, das bezeugt, dass die semitische Lesung mit der sumerischen übereinstimmt.

In der oben zitierten Stelle CT XII 15, 47 b hätte mit demselben Rechte geschrieben werden können:

ta-ár | TAR | ša AL.TAR šú-ma.

Gelegentlich findet sich dieses *šú-ma* auch sonst (also nicht nur bei Namen), z. B. CT XII 10, 12 a:

ka-ra | ŠÚ+KAD | ša GIŠ.KA.ŠÚ+KAT šú-ma

Ganz weggefallen ist die sem. Gleichung selten; so CT XII 7, 3 b:

a-ra | UD.DU | ša UD.DU.BU.ḪU.

Dieses ist nach Z. 6 b = a-ra-bu-ú (ḪU).

Was sollen nun diese Zeilen besagen? Es kann wohl kein Zweifel sein, dass damit angedeutet sein soll, dass das betreffende Zeichen in dem betreffenden Ideogramm die angegebene Aussprache hat, so also ist *ÚRU = gur* im Ideogr. ^{giš}*MÁ.ÚRU*, zu lesen ^{giš}*má-gur* = sem. *makurru*. In *AL.TAR* (= sem. *altaru*) ist *TAR* im Sumerischen *tar* zu sprechen. In *GUD.ÙR.RA* ist *ÙR* im Sum. als *ur* zu lesen, also *gu(d)-urra* (= sem. *alap upki[?]*). In *KI.NE* (= *kinûnu*) ist *KI* als *gê* zu lesen, also *ge-bil(?)*[1] usw. Delitzsch fasst solche Gleichungen allerdings anders auf[2]. Er meint, dass in Fällen wie KI.NE die betreffende Gleichung bedeuten soll: KI, Aussprache *gê*, bedeutet dasselbe wie KI.NE. Wie soll man das aber herauslesen? Fassen wir es nach unserer Weise, so ist die Zeile *ša KI.NE kinûnu* einwandfrei zu übersetzen: „das *(KI)* von *KI.NE = kinûnu*". Delitzsch's Auffassung scheint mir auch in Fällen wie CT XII 6, 33 b nicht möglich:

la-a | UD | ša UD.UD.AK^{ki} [šú-m]a

Die Stadt ist Larak zu lesen, und es ist nicht anzunehmen, dass sie einen zweiten Namen *lâ* gehabt habe. Leider ist die ergänzende Gleichung

ra-a | UD | ša UD.UD.AK^{ki} šú-ma

nicht belegt, vielleicht deshalb, weil *ra* als Lesung von *UD* auch sonst vorkommt[3]. Der Syllabarverfasser glaubte also, dass *UD.UD.AK^{ki}* eine phonetische Schreibung sei, in der das erste UD = *la*, das zweite = *ra* zu lesen wäre, also *la-ra-ak*! So sind demnach alle jene Gleichungen zu fassen.

Eine Schwierigkeit bleibt allerdings bestehen. Es finden sich einige Gleichungen in der rechten Spalte, in denen das betr. Zeichen gar nicht vorkommt. So in C:

[A] (127) tu-ú | KU | 𒀀𒀀 (tu-kul-lum) | ša LÍB.TÚR[4] ša-as-su-rum

[B] (202) ma-a | ME | 𒀀𒀀 (me-mu-u) | ša KU.BA na-al-ba-šu.

Ferner CT XII 1, 34 a.:

[C] (ú)U | ša GI.GU.RU gi-gu-ru-u

CT XII 6, 49 b, f.:

[D] gal | UD | ša KI.KAL a-pi-ti

[E] al | UD | ša KI.KAL ka-gal-lu

---

pisannu im Gottesnamen ^{dingir}*ZA.MÁ.MÁ* nicht *ga* zu lesen ist, da in Z. 6 ein Wechsel in der 1. Spalte eingetreten sein muss.]

[1] Ergänzt nach CT XI 30, 9 b ff. und Delitzsch, Sum. Gloss. S. 75.

[2] Zeichen Br. 5410.

[3] Guniertes *TE* (später = *TU*).

[4] So Jensen, KB VI 533.

[5] *pisannu* mit eingesetztem *NIR* (Br. 5491).

[6] So oder *ar-ki* zu lesen; hier liegt also die Lesung für das aus dem Cod. Hamm. XX r. 87 bekannte Rind vor. SAI 4047 ist ungenau, weil dort das zweite GUD in PA und Trennungszeichen zerlegt ist. Wie *up-ki* (oder *ár-ki*) zu erklären ist, ist noch unklar.

[7] = „es"; *šú-ma* = „selbiges".

[1] Andere sum. Wörter für „Feuerstätte" sind bekanntlich *nimur* (SAI 7342), *nê* und *gunni* (Br. 9703).

[2] S. z. B. unter II ge (Glossar S. 100).

[3] CT XII 6, 29 b ff.

[4] Vgl. SAI 5999.

CT XII 11, 25 b:
[F] ni-in | NÍN[1] | ša ^{dingir}NI.IN.NA šú-ma
CT XII 24, 9 a:
[G] [nu-]ú(?) | LUM | ⟨⟨ (= lu-um-ma) | ša DAN. NU dan-nu
CT XII 7, 33 a:
[H] ni-sag | MURUB | ša NI.SAG ri-eš-tu-u.

Dieses dürfte so ziemlich alles sein, was an Gleichungen vorhanden ist, in denen das erklärte Zeichen gar nicht begegnet. Auch die Erklärung Delitzsch's passt für diese Fälle nicht. Denn in diesen Syllabaren pflegt man sonst nicht auf andere Fälle hinzuweisen, in denen ein anderes Ideogramm die gleiche semitische Lesung hat. Dann müsste ja auch z. B. C 140 lauten:

mu-u | KU | ⟨⟨ | ša ME na-al-ba-šu,

indes steht hier, wie in anderen Fällen, das einfache

mu-u | KU | ⟨⟨ | na-al-ba-šu.

Wenn es mir nicht möglich ist, alle angeführten Fälle zu erklären, so mag doch wenigstens der Weg angedeutet werden, der für ihre Erklärung in Betracht kommen dürfte. Nehmen wir die Gleichnng F, so dürfte klar sein, dass eigentlich beabsichtigt war:

ni-in | NÍN | ša ^{dingir}NÍN šú-ma.

Ein Ueberlieferer hat da nun einmal für ^{dingir}*NIN* das phonetische *ni-in-na* eingesetzt, ohne sich klar zu machen, dass dadurch der Sinn der Zeile gestört wird.

Ebenso steht es mit G, eigentlich:

[nu-]ú(?) | LUM | ša DAN.LUM[2] dan-nu.

Nach Delitzsch's Annahme müssen LUM und DAN.NU Ideogramm für *dannu* sein, was doch wohl nicht sehr einleuchtend ist.

Die andern Fälle sind mangels weiteren Materials noch nicht völlig klar, doch wird ihre Erklärung auf dem oben angedeuteten Wege gesucht werden müssen.

Aus alledem ergibt sich, dass in der Gleichung

ur-ta | IB | ša ^{dingir} NIN.IB šú-ma

nur *IB* die Lesung *urta* hat. Die sichere Lesung des ganzen Ideogramms wäre nur möglich, wenn sich eine Gleichung fände

x | NIN | ša ^{dingir}NIN.IB šú-ma.

Diese ist leider noch nicht gefunden, so dass der Gottesname in seinem ersten Teil auch weiterhin fraglich bleiben muss.

Dass das *r* von *urta* im Munde der späteren Babylonier zu *š* (also *ušta*) geworden ist, dürfte keine Schwierigkeit bieten (vgl. *šipište* für *šipirte*). Somit erklärt sich שת (oder ושת) in אנושת. Für die Erklärung des Anfangs möchte ich auf CT 25, 1, Z. 7 f. hinweisen; dort wird der gleichfalls männliche[1] Gott ^{dingir}*NIN.IM.KI*, der auch ^{dingir}*NIN.MUR* geschrieben wird, als *ni-mur-ru* und *ni-ur* gelesen. Beide Namen sind doch gewiss ursprünglich gleich: *niwur* ist wohl erst aus *ni-ur* entstanden[2]. Hierbei ist *ni* die Lesung von *NIN*, die auch sonst bezeugt ist (CT 24, 18:18 f.; 25, 1:2; 25, 25:11; 25, 27 c 8). So dürfte auch aus *ni-urta*, der ältesten Aussprache des Gottesnamens ^{dingir}*NIN.IB*, zunächst *nimurta* (= *niwurta*) und später *niwušta* geworden sein; das wäre נושת. Wie sich das „prothetische" א erklärt, bleibt dabei noch dunkel; vielleicht gab es eine vulgäre Aussprache *inwušta* oder *iniwušta* für *niwušta*. So viel ergibt sich jedoch dass die älteste Aussprache des Gottesnamens ^{dingir}*NIN.IB* wahrscheinlich Niurta war, woneben sich vielleicht schon früh die Aussprache *Nimurta* fand.

Auf das oben erklärte *šú(-ma)* zurückkommend, sei noch C 299 richtig gestellt:

ki-eš | Zeichen Br. 10858 | (Name des Zeichens) šú ERI.KI

Auf Grund von Br. 7087 fasst Clay ŠÚ. ERI.KI als *ki(!)-ni-iš*^{ki} = *ki-í-iš*^{ki}. Zunächst geht es nicht, *ka-ni-iš*^{ki} in *ki-í-iš*^{ki} zu ändern. Ausserdem liegt wiederum bei Brünnow ein missverstandenes *šú* vor: K 40 II 33 bietet *ka-ni-iš*^{ki} = *šú âlu*, d. h. „(sum.) *kaniš*, (sem.) ebenso (d. h. *kaniš*) eine Stadt". Dem entsprechend ist hier die Zeile zu fassen: „(sum.) kêš, (sem.) ebenso (d. h. kêš) eine Stadt". Richtig hat Clay C 52 gedeutet

áš-te | SUK | (Name des Zeichens) | áš-te ERI.KI

Hier ist rechts statt *šú* das volle *áš-te* eingesetzt worden; dagegen bietet der Paralleltext 38128 (CT XII, 3 b)

áš-te | SUK | šú ERI.KI.

Auch hieraus folgt mit absoluter Sicherheit, dass *šú* für *áš-te* steht. Dass man aus solchen Gleichungen nicht Namen für die Unterwelt ableiten kann, in dem man womöglich *šú-âlu* als שְׁאוֹל fasst, wie das bekanntlich geschehen ist[3], braucht wohl nicht weiter ausgeführt zu werden.

Korrekturnachträge. 1. Ehelolf (Wortfolgeprinzip, S. 33) hat gezeigt, dass die babylonischen Grammatiker den Namen unseres

[1] SAI 1920.
[2] Dies ist eigentlich altakkadisch, wurde aber wohl später als ideographische Schreibung betrachtet; vgl. meine Materialien zur altakkadischen Sprache unter *dannu*.

[1] Er ist DAM.UŠ (= *mu-ut* „Ehemann") der *Nikilim*.
[2] Vgl. sem. *uwa'ir (uma'ir)* aus *u'a'ir* von *a'âru* (so auch Zimmern, Ištar u. Ṣaltu, S. 39), *uwaššir (umaššir)* aus *u'aššir* u. a. m.
[3] Vgl. Muss-Arnold, Wörterbuch 998, wo Literatur angegeben ist.

Gottes mit *namru* in Verbindung brachten: dadurch wird unsere Lesung *Nimurta* fast zur Gewissheit erhoben. Jensens Lesung *Namartu, Namirtu* oder *Namurtu* kam der Wahrheit bereits so nahe, wie es bei dem zur Verfügung stehenden Material nur möglich war.

2. Dass die oben angeführte Gleichung B (aus Clays Syllabar 202) tatsächlich auf einem Irrtum beruht, wie wir annnahmen, lehrt K 4148, 9 (CT XI 38):
[ma]-a | ME | mi-mu-ú | ša KU.ME (!) na-al-ba-šu.

Ein Amulett aus Assur.

Von Otto Schroeder.

Die von Ebeling in seinen „Keilschrifttexten aus Assur religiösen Inhalts“ als Nr. 35, 36 und 37 veröffentlichten Beschwörungen geben sich ebenso wie die auch mit Bildern geschmückten Nr. 85, 86 und 87 durch ihre Form als Amulette zu erkennen; man beachte den oberhalb der eigentlichen Tafel befindlichen schmaleren Ansatz, der gewöhnlich ein Loch zum Durchziehen der Schnur enthält. Die Tafel VAT 9730 (Ebeling Nr. 35) hat diese Lochung nicht; vielleicht ist es also richtiger, hier von einer „Vorlage“ für ein Amulett zu sprechen. Der Wortlaut von Nr. 36 gleicht im allgemeinen dem von Nr. 35; ob die Lücke durch Nr. 37 zu ergänzen ist, bezweifle ich; nur für die eine der drei, durch diagonale Doppellinien gevierteilten Flächen des Tafelansatzes vermag Nr. 37 ergänzend einzutreten.

VAT 9730 ist ein braunes Täfelchen von nicht mehr als 19 mm Dicke; der Hauptteil ist 100 mm hoch, 58 mm breit, der Ansatz nur 20 mm hoch und 38 mm breit. Die Höhe der Schriftzeilen beträgt im Durchschnitt etwa 4 mm.

Umschrift.

[15] šiptu. [ilu] Ea [ilu] Šamaš [ilu] Márduk, ilâni[meš] rabûti[meš] [16] namrûti[meš] ṣîrûti[meš] ašaridûti[meš], da-in di-i-ni [17] paris[is] purussê mu-šim šimâti[meš] [18] muṣir uṣurâti[meš] mu-šik-ki iš-ḳi-t[ú] [19] ša šamê[e] ù irṣitim[tim] at-ta(!)-nu-m[a].

[20] šipat-ku-nu balâṭu, ṣi-it pî-ku-nu ša-l[a-mu], [21] mê[meš]-ku-nu šùl-mu, e-piš pî-ku-nu balâ[ṭu], [22] amâru-ku-nu balâṭu[tú], ḫa-sis-ku-nu šùl-me, [23] naplusu-ku-nu dumḳu, — [mu] munakkiru Ḫul. Nig. Ḫar. Šik, [24] [mu] mupašširu kišpa, ruḫâ, rusâ, upšâšê limnûti [25] ša amêlu-u-te, ša kaššâpi, kaššapti, [26] e-piš-tú muš-te-piš-tum, [27] râmu limnu, erêšu nakru, [28] nadâru Kud. Da, ḳibû Dib. Da, [29] agâgu Lu(!). Mal, ḫâšu Dib. Ba, [30] ṣu-ud pa-ni [- -] Še(?). Ga. A [31] ša [I] Bâbu-aḫa-[iddina[na]] mâr ilišu tamû limnu. [32] [ilu] Ê-a [[ilu] Šamaš [ilu]] Marduk, ilâni[meš] rabûti[meš] [33] [- - - -]-a a-na-ku Nu. Zu-u.

Uebersetzung.

15–19 Beschwörung. — Ea, *Šamaš*, Marduk, die grossen Götter, die Strahlenden, Erhabenen, Fürstlichen, — *des Rechtes Richter, der Entscheidung Entscheider, der Bestimmungen Bestimmer, der Festsetzungen Festsetzer, der Anteile Zuteiler* —, von Himmel und Erde (seid) ihr!

20–23a Eure Beschwörung — Leben,
was aus eurem Munde ausgeht — Heil,
eure Wasser — Heil,
was euer Mund bildet — Leben,
euer Sehen — Leben,
euer Sinnen — Heil,
euer Blicken — Gnade!

23b–25 umwandelnd das Böse des Innern (?) . . . . ., lösend Zauber, Spuk, Hexerei, böses Treiben von Menschen, von Zauberer (und) Zauberin, 26–33 das Werk der Hexe: böses Lieben, feindliches Entscheiden, zerreissendes Wüten, zwingendes Sprechen, ... des Zürnen, packendes Hassen, Glühen des Antlitzes, ... — des Bâbu-aḫa-iddina, des Sohnes seines Gottes, böse Besprechung — Ea, *Šamaš*, Marduk, die grossen Götter, ... ? ? . . . kenne ich nicht.

Bemerkungen.

Abbildungen von Amuletten in der Form unserer Tafel: Delitzsch, Das Land ohne Heimkehr Abb. 5. 6. Frank, Babylonisch-assyrische Kunst S. 55. Jeremias, AO I 3[2] Abb. 8. 9. HaoG Abb. 46. 47. Koldewey, Das wiedererstehende Babylon Abb. 192.

Die Zeilen 15 bis 19 liefern den Beweis, dass die Beschwörung sich zunächst nur an Šamaš wandte; auf den Sonnengott zugeschnitten ist die ganze noch jetzt im Singularis stehende Stelle von *dain dîni* bis *mušikki iškêtu* (in der Uebersetzung durch Cursivdruck ausgezeichnet). Verdächtig ist auch die Form *at-ta-nu* statt *at-tu-nu*; es sieht geradezu so aus, als wäre ursprüngliches singularisches *at-ta* durch Hinzufügung eines *-nu* in einen Pluralis verwandelt worden.

Z. 15 [ilu] = *Ea* vgl. Z. 32 [ilu] *Ê-a*. Ebenso wird, wohl um Irrtümer auszuschalten, Marduk in verschiedener Weise geschrieben; Z. 15 [ilu] *ŠU* und Z. 32 [ilu] *Amar. Ud.* — Z. 20—23a. Sieben Glieder, dreimal je abwechselnd *balâṭu* und *šulmu (šalamu)*, als Höhepunkt das siebente Glied: *dumḳu*. Der Sonnengott schenkt „Leben“ und „Heil“ als seine „Gnade“. Diese Trias entspricht wohl nicht bloss zufällig dem ägyptischen . — Z. 24. Vgl. Šurpu V/VI 129. Zimmern, BBR S. 32f. — Z. 25. Auf sumer. *ùĝ* (s. Delitzsch, Sumerisches Glossar S. 54 unter III *ùĝ*) folgt eine beschädigte

Stelle, doch dürfte kein *ZU* mehr gefolgt sein. — Z. 26. *muštepištum* oft in Maqlû, s. Tallqvist S. 157a. — Z. 27—30. Uebersetzung teilweise recht unsicher. Die Stelle entspricht Maqlû I 89—91 IV 13—15, vgl. auch ebenda V 62f. VII 75f. Zu Einzelheiten s. Tallqvist, a. a. O. S. 123. An der zuerst genannten Stelle heisst es nach Tallqvist's Umschrift: [89]*ip-šu, bar-tu, a-mat li-mut-ti, râmu, záru* [90]*Di.Bala.a, Zi.Tar.Ru.Da.a, Ka Dib.Bi. Da Kúš.Ku.Mal* [91]. . *ṣu-ud pa-ni* . . . . . „Zauberei, Auflehnung, unheilvolles Wort, Liebe, Hass, Betrug, Erwürgung, ?, ?, ..., Glühen des Gesichts . . . .“ Zu meiner Umschrift beachte man: *Di* = *erêšu* (Br. 9527. Delitzsch, HWB S. 139), *Zi* = *nadâru* (Br. 2318), *Kúš* = *agâgu* (gemäss Br. 6391), *Sag. Ki* = *ḫâšu* (Br. 3643); also lauter Ausdrücke für Gemütsbewegungen! — Z. 32. Der Personenname ebenso in Z. 2 und auf dem Henkel (Z. 11—14), wo es heisst: [11] *[I]Bâbu-aḫa-iddina*[na] [12]*apal ili-šu* [13]*iškun*[un] [14]*ṣalma* (Br. 6389) = „B, der Sohn seines Gottes, errichtete das ‚Bild‘.“ — Der Henkel trägt dann noch vier Gottesnamen; oben [d]*Šùl-ma-nu*, links = [d]*Mu. Di*, rechts [d]*Amar.Ud*, unten [d]*Asaru-lù-dùg*. Die beiden zuletzt genannten Namen sind = Marduk; ebenso dürften die beiden ersten Synonyme sein. Sollte etwa *Mu.Di* — einen solchen Gott kennt Deimel's Pantheon Babylonicum nicht — spielerische Schreibung für *Di.Mu* = *šùl-mu* (und somit = *Šùl-ma-nu*) sein? Ergänzung des rechts stehenden Namens nach Nr. 37.

Der Gott des 28. Tages *(ûm bubbulum I)*.

Von Otto Schroeder.

Förtsch hat OLZ 1916 Sp. 210f. gezeigt, dass „die älteste Erwähnung des *ûm bubbulum*“ bereits in Opferlisten der Zeit Lugalandas zu finden ist. Das im Haupttexte DP 218 zu lesende [d]*Babbar-ud-nă-a-ka* hat Deimel unter Nr. 1117 seines „Pantheon Babylonicum“ in der Lesung [d]*Ud-ud(-nad-a-ka)* als Göttername gebucht. Ein Gott des *ûm bubbulum* war bislang nicht weiter belegt und ob Deimels Fassung der Stelle in DP 218 das Richtige trifft, ist mindestens fraglich. Die erste unbezweifelbare Erwähnung eines Gottes des *ûm bubbulum* bietet ein Assurtext (VAT 9418), auf den m. W. zuerst Weidner im „Handbuch der babylonischen Astronomie“ S. 141 hingewiesen hat. Dort werden u. a. 7 Erscheinungsformen des Gottes Nergal aufgezählt, nämlich:

[d]*Ùr-ra*	[d]*Nergal ša Kûta*[ki]
[d]*Mes-lam-ta-ê-a*	[d]*Nergal ša Bâbilu*[ki]
[d]*Ḫuš-ki-a*	[d]*Nergal ša Nippuru*[ki]
[d]*UD-bu-bu-ul*	[d]*Nergal ša Sip-par*[ki]
[d]*I-sar-pád-da*	[d]*Nergal ša aḫi nâr Dur-ili*
[d]*Bi-bi*	[d]*Nergal ša A-ḫu*[ki]
[d]*Lù-ḫuš*	[d]*Nergal ša Kiš*[ki]
VII	[d]*Nergal*[meš]

Mit Ausnahme des an vierter Stelle genannten [d]*UD-bu-bu-ul* sind sämtliche Namen bereits bekannt; neu sind aber z. Tl. die Lokalisierungen, weswegen ich auch den ganzen Abschnitt hier mitteile. Zeile 4 besagt, dass der Nergal von Sippar den Namen [d]*UD-bu-bu-ul* getragen habe. Nun ist bekannt (vgl. Landsberger, Der kultische Kalender S. 141), dass es zwei Tage mit dem Namen *ûm bubbulum* gab; von ihnen hat der erste (28. Monatstag) den Zusatz *ša* [d]*Nergal*, der zweite (29. Monatstag) den Zusatz *ša* [d]*Sin*. Daraus ergibt sich, dass der Nergal von Sippar als Spezialgottheit des 28. Monatstages galt und als solche direkt den Namen [d]*Ûm-bubul* führte.

Zu נחשתי Gen. 30, 27

von Harry Torczyner.

Mit der bekannten Bedeutung von נָחַשׁ „Wahrsagerei treiben, durch mantische Künste ermitteln“ o. ä. kommt man in dem Satze אם נא מצאתי חן בעיניך נחשתי ויברכני יהוה בגללך nicht aus. Mit der Ausflucht aber, in נחשתי an dieser Stelle ein anderes Zeitwort der Bedeutung „Ueberfluss haben“ zu sehen, wie dies J. Sperber OLZ 16, 389 vorgeschlagen hat, kann man sich kaum zufrieden geben. Es gibt im Hebr. kein Zeitwort נחש dieser Bedeutung. Die Eigennamen נַחְשָׁא, נַחְשׁוֹן, נָהָשׁ sind — vgl. Nöldeke Beiträge 87 — aus dem Hebräischen zu erklären; aber selbst wenn ein Zusammenhang mit altbab. Namen wie Nuḫâšu, Nuḫšânu, neubab. Nuḫšâ (vgl. Tallquist Ass. Pers. Names 297a) etc. bestünde, wäre m. E. nur an Entlehnung zu denken. Ferner bedeutet auch im Akkadischen naḫâšu nur „strotzen, in Ueberfluss vorhanden sein,“ II 1 „in Ueberfluss versetzen, schwellen machen,“ nicht aber „Ueberfluss haben“. Endlich spricht das Tempus von נחשתי und die Stellung dieses Wortes vor „und Gott hat mich um deinetwillen gesegnet“ dafür, dass es die Situation Labans vor Jakobs Ankunft bezeichnet; und das war kein Ueberfluss: כי מעט אשר היה לך לפני „denn das Wenige, das vor mir dir gehörte“ V. 29. Und auch in diesem Verse folgt auf die Angabe von Labans früherer Armut die Behauptung, dass erst mit Jakobs Fuss Gottes Segen bei Laban einkehrte: ויפרץ לרב ויברך יהוה אתך לרגלי.

Eine vulgärarabische Parallele in den von Littmann in Jerusalem gesammelten Modern

Arabic Tales 9v scheint mir eine andere Deutung recht wahrscheinlich zu machen. Es ist dort im Märchen von einem Königssohn Qâsim die Rede, der unerkannt aus der Fremde heimkehrt und als Grindkopf verkleidet bei einem armen Goldarbeiter Dienst nimmt[1]. Nun heisst es Z. 16f. هداك معلمو خدمو ليش كان منكوس قال انا بدي اخدم هالهقرع يمكن بتروح النحسه عني „dieser sein Meister nahm ihn in Dienst, weil er unglücklich (manḥūs) war; er dachte ich will diesen Grindkopf in Dienst nehmen, vielleicht wird (dadurch) das Unglück (niḥse) von mir weichen.“ Das geschieht denn auch; der Diener macht seinen Herrn reich, sodass dieser endlich sagt: اما اجير هادا فك النحسه عني „fürwahr dieser Mietling hat die niḥse von mir gelöst“ (S. 91, 1). Aus diesem Satze geht deutlich hervor, dass نحسة nicht einfach Unglück sondern ganz wie das hebr. נַחַשׁ etwa in Nu 23,23 כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל „es gibt keinen Zauber gegen[2] Jakob, keine Orakel gegen Israel“, ein Zauberfluch ist, der erst gelöst werden muss. So sagt auch an einer anderen Stelle ein Freund zu einem vom Unglück verfolgten Manne S. ١٩٣ يمكن انته منكوس هات ادّيني فلوس وانا بشتغل والمكسب الى والك „vielleicht stehst du unter einem Fluch (inte manḥūs), gib mir Geld und ich werde Handel treiben und der Verdienst gehört uns gemeinsam“.

Inhalt und Ausdruck sind dem Tatbestand in Gen. 30 zu ähnlich, als dass eine solche Parallele für die Erklärung der Bibelstelle ausseracht gelassen werden dürfte. Auch Laban war vor Jakobs Ankunft arm. Auch sein Unglück wird dadurch beseitigt, dass er einen anderen, der unter einem besseren Stern steht, seine Geschäfte führen lässt. So wird denn auch נחשתי nichts anderes sein als كنت منكوس ich stand unter einem נַחַשׁ, einem bösen Zauber, da hat mich Jhwh um deinetwillen gesegnet. ברך „segnen“ bildet ja auch Nu 24, 1 den Gegensatz zu נחש „Zauberfluch“: „Bileam sah, dass es Jhwh gefällt, Israel zu segnen (לברך), und ging darum nicht erst wie allemal darauf aus zu fluchen (לקראת נחשים[3]).“ Die Bedeutung „Wahrzeichen“ (Ges.-Buhl$_{16}$) hat נחש auch hier nicht.

[1] Das Märchen selbst ist auch sonst weit verbreitet. Vgl. Prym-Socin, Der Neuaramäische Dialekt des Ṭûr 'Abdîn Nr. XXXIX und XLVI und dazu Einleitung S. XXI.

[2] So ist natürlich m. a. zu übersetzen.

[3] Der Text mag hier indes nicht ganz in Ordnung sein.

נחשתי Gen 30, 27 ist also von נחש „zaubern“ etymologisch nicht zu trennen, das, wie ja längst erkannt ist, zu arab. نحس infaustus fuit (v. bösen Omen) gehört. נחשתי könnte dann freilich nicht Pi'el sein; ist es arab. منكوس entsprechend ein Nif'al, dann brauchte gleichwohl die masoretische Vokalisation nicht geändert zu werden.

Sachliche Parallelen für den Versuch, durch Anschluss an einen Glücklicheren den eigenen Unstern zu bannen, sind bekannt, so dass sie hier nicht ausführlich behandelt werden müssten.

Besprechungen.

Radau, Hugo: Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi or Babylonian Lenten Songs from the Temple Library of Nippur. (The Babylonian Exp. of the Univ. of Penns. XXX, 1.) XIII, 66 S. m. 20 u. 9 Taf. 4°. M. 14 —. München 1913. (Erlangen, R. Merkel.) Besprochen von Ernst F. Weidner, Perleberg.

Radau veröffentlicht in diesem Bande 13 Texte aus der Sammlung der Universität Pennsylvania, die zum grösseren Teile den Grabungen von Nippur entstammen, zum kleineren Teile der Khabaza Collection angehören. Dem Duktus der Schrift nach sind es Texte aus der Zeit der Dynastie von Isin, inhaltlich gehören sie zum Kreise der Tammuz-Inanna-Lieder. Die Autographien sind als vorzüglich zu bezeichnen, wenn man sie sich auch etwas grösser gewünscht hätte. Die unnütze, zeitverschwendende Wiedergabe von zufälligen Rissen auf der Tafeloberfläche ist leider auch bei diesem Bande nicht unterblieben.

Im Vorwort und in der Einleitung beschäftigt sich der Verfasser mit religionsgeschichtlichen Problemen im Rahmen des Tammuz-Inanna-Kultes. Er führt hier etwa folgendes aus: Die Religion der Sumerer war ein Reflex ihrer menschlichen Einrichtungen (Makrokosmos — Mikrokosmos). Sie teilten die ihnen bekannte irdische Welt in zwei Teile, einen nördlichen oder unteren und einen südlichen oder oberen Teil, ein. In der ältesten Zeit wurden die beiden Teile durch Eridu und Nippur, später durch Eridu und Nordwestmesopotamien repräsentiert, noch später galt als „Norden“ Girsu, Kutha, Akkad, das armenische Bergland, das „Westland“ oder auch Elam. Zur Zeit der 3. Dynastie von Ur waren Sumer und Akkad die Bezeichnungen für „Süden“ und „Norden“. Den irdischen Verhältnissen entsprechend wurde auch der Makrokosmos in zwei Teile geteilt: *an* und *ki* „Himmel und Erde“. Beide zerfielen wieder in zwei Teile: einen oberen Himmel, entsprechend der Sommerhälfte des Jahres, und einen

unteren Himmel, entsprechend der Winterhälfte des Jahres, und andererseits eine obere Welt und eine Unterwelt.

Die Gottheit des gesamten Alls war ursprünglich Anu, späterhin differenziert in ein männliches und ein weibliches Prinzip: Anu und Inanna. Aus der Vereinigung beider ging als Sohn Enlil (nach Radau ursprünglich Lil) hervor. So entwickelte sich allmählich die älteste Trias: Anu als Gott des Himmels (Vater), Enlil als Gott der Naturmächte (Sohn) und Inanna als Göttin der Erde (Mutter). Diese Trias ist das Vorbild für weitere göttliche Dreiheiten in späterer Zeit geworden (s. Radau, p. 48 f.).

Enlil ist der älteste Prototyp des „treuen Sohnes", des *Dumu-zi* oder Tammuz. Der Tammuz-Inanna-Mythos behandelt die Beziehungen zwischen der „Mutter" Inanna, der Erdgöttin, und dem „Sohne" Tammuz, dem Repräsentanten der Naturgewalten, ist also ein Vegetationsmythos. Da die Mutter Erde jedes Jahr in Verbindung mit Erscheinungen der Natur (Regen usw.) die Vegetation hervorbringt, so gilt die Mutter Inanna auch als Gattin des Tammuz. Als solche wird sie die Tochter des Anu, und da die Sumerer Gatte und Gattin als eine Person betrachteten, schliesslich auch die Schwester des Tammuz.

In den Tammuzliedern und im Tammuz-Inanna-Mythos klagt Inanna um ihren toten Geliebten Tammuz und holt ihn aus der Unterwelt herauf. Tammuz als Hervorbringer der Vegetation ist im Winter „tot", also auch Inanna während dieser Zeit zur Unfruchtbarkeit verdammt. Da nun Winter = Unterwelt ist, so findet hier der Aufenthalt des Tammuz in der Unterwelt und das Hinabsteigen der Inanna dorthin, um ihn zu holen, seine gültige Erklärung. Die Klagelieder um Tammuz nehmen dann entsprechend auf die winterliche Hälfte des Jahres Bezug.

Auch zur Darstellung historischer Ereignisse hat der Tammuz-Inanna-Mythos den Hintergrund geliefert. Aus Norden, der Gegend des Winters und der Unterwelt, brechen die Horden der Guti, Lulubi, Elamier usw. über Babylonien herein, verwüsten das Land und zerstören die Tempel. Unter dem Beistande des Tammuz wird der Feind vertrieben, die Tempel werden wieder aufgebaut und das Land geht einer neuen Glückszeit entgegen. Der Tammuz-Inanna-Mythos ist hier bereits in eine allgemeinere Form gegossen: es ist der Mythos von dem Kampfe zwischen dem finsteren, der Unterwelt entstiegenen Feinde, dem Unholde des Winters, dem Drachen und dem lichten Gotte des Südens und des Frühlings (Marduk — Tiamat, Jahve — Leviathan, usw.). Der Kampf wird alljährlich um die Frühjahrswende erneut.

Dieser sumerisch-akkadische Mythos von dem Kampfe zwischen Licht und Finsternis hat dann auch in das Christentum in der Darstellung der Passionslegende Eingang gefunden. Der sterbende, zur Unterwelt hinabsteigende und wieder auferstehende Christus ist der Tammuz der sumerischen Mythologie, der nach böser Winterzeit den Frühling zum Siege führt.

Soweit Radau. Ein geistreicher Kopf hat hier versucht, aus der religiösen Literatur der Sumerer das dieser zugrundeliegende Weltbild mit spezieller Beziehung auf den Tammuz-Inanna-Mythos herauszukristallisieren. In manchen Haupt- und vielen Nebenpunkten seiner Darstellung wird man ihm beistimmen können. Seine Auffassung des Tammuz-Inanna-Mythos berührt sich recht nahe mit der Erklärung desselben durch die „panbabylonistische" Schule[1]; ihre Rekonstruktion des altorientalischen Weltbildes weist auch sonst manche Parallelen zu seiner oben skizzierten Darstellung auf.

Am wenigsten Anklang dürfte Radaus Versuch, die Entwicklung des sumerischen Weltbildes bis zur Herausbildung der ersten Trias darzustellen, finden. Es ist immer misslich, mit dem Wörtchen „ursprünglich" ohne klare zeitgenössische Angaben arbeiten zu müssen, und Fehlgriffen ist hier jeder ausgesetzt. So werden auch hier vorläufig Ansichten gegen Ansichten stehen, ohne dass eine davon behaupten könnte, die endgültig richtige zu sein. Ohne Zweifel ist die Formel „Makrokosmos = Mikrokosmos" das die ganze sumerisch-akkadische Lehre durchziehende Leitmotiv gewesen. Aber wenn Radau annimmt, dass die Religion der Sumerer ein Reflex ihrer menschlichen Einrichtungen gewesen sei, so dürfte das in dieser Fassung schwerlich richtig sein. Die tatsächliche Entwicklung dürfte gewiss das himmlische All nach dem irdischen Vorbild gestaltet haben, aber die Formulierung der altorientalischen Lehre lautet anders. Nach ihr wurde zuerst der Kosmos (im Gegensatz zur Erde) geschaffen und eingeteilt und seinen einzelnen Teilen Platz und Funktion im Kreislauf des Ganzen angewiesen. Dann wurde die Erde gebildet und auf ihr alles nach dem himmlischen Vorbilde eingerichtet. Auch die Zweiteilung des himmlischen Alls und entsprechend des irdischen Alls als Hauptlehre will mir nicht recht

[1] Vgl. Jeremias, HAOG, S. 263 ff. und Art. *Tammuz* bei Roscher, *Lexikon der Mythologie V*, Sp. 46 ff.

einleuchten. Dass es diese Differenzierung der Lehre irgendwo und irgendwann gegeben hat, ist natürlich nicht ausgeschlossen. Aber als Hauptlehre hat gewiss immer die Dreiteilung gegolten; ihr würde auch als m. E. älteste [1] Trias Anu (Himmel), Enlil (Erde) [2] und Ea (Ozean) entsprechen. So kann ich auch der sehr gewagten Verteilung der grossen Kultzentren und Länder auf die beiden Hälften des irdischen Alls nicht beistimmen. Die Bezeichnung des südlichen Babyloniens als Sumer und des nördlichen Babyloniens als Akkad hat m. E. mit dem Weltbilde gar nichts zu tun.

Was die vermeintliche Urtrias Anu, Enlil, Inanna und ihre Entstehung betrifft, so sehe ich nicht, auf welches tatsächliche Material sich diese Konstruktion stützen könnte. Parallele Züge zwischen Enlil und Tammuz lassen sich gewiss aufweisen, aber für ihre „ursprüngliche" Identität spricht meiner Ansicht nach nichts. Ich glaube an diese Trias nicht, da ja auch bei der weiteren Darstellung und Erklärung des Tammuz-Inanna-Mythos durch Radau Anu eine völlig untergeordnete Rolle spielt, die ihn als Mitglied einer die Grundlage des Mythos bildenden Trias nicht recht glaubwürdig erscheinen lässt. Der Mythos kann auch seine Erklärung finden, ohne dass man sich dazu zunächst eine unbeweisbare Urtrias notdürftig zusammenzimmern müsste.

Der Tammuz-Inanna-Mythos selbst ist m. E. durch Radau durchaus zutreffend charakterisiert worden. Er ist ein Vegetations-, aber auch, was Radau nicht erwähnt, und das in erster Linie, ein Astralmythos [3]. Auch die Beziehungen der Inanna zu Tammuz als Mutter, Schwester, Gattin hat Radau durchaus richtig gedeutet [4]. Sehr wertvoll sind ferner seine Hinweise auf die Benutzung des Mythos [5] zur Stilisierung historischer Ereignisse. Es wäre recht interessant, dieser Frage auf Grund des gesamten Materials in ausführlicherer Darstellung näher zu treten, da hier sehr bedeutsame Beiträge zur Charakterisierung des sumerisch-akkadischen Legendenstiles gewonnen werden könnten [6]. Ueber die Parallelen zwischen dem sumerischen Mythos und der christlichen Passionserzählung liegen bereits ausführlichere Darstellungen vor [1].

Einige Einzelbemerkungen zur Einleitung seien hier noch angeschlossen:

p. 2. Die physikalische Beschaffenheit des Zweiströmelandes lässt sich m. E. durchaus mit dem Weltbilde in Einklang bringen. Im Norden liegt nicht nur der Eingang zur Unterwelt, sondern auch der Götterberg, der Sitz Anus (s. Jeremias, HAOG 32 f. 236). Zwischen der kosmischen Lehre und der realen Wirklichkeit ist die gewünschte Parallele also durchaus vorhanden.

p. 5. Woher weiss Radau, dass der Tammuz-Inanna-Mythos in Erech entstanden ist?

p. 5. Dass die Bezeichnung „jungfräulicher Boden" auf die Auffassung der Erdgöttin Inanna als Jungfrau zurückgehen soll, halte ich für ausgeschlossen.

p. 6. Die Zusammenstellung von *ὀλολύζω* und *ululare* mit akkad. *Ulûlu* scheint mir recht erwägenswert.

p. 7 (cf. p. VII f.). Die Rekonstruktion des sumerisch-akkadischen Kalenders durch Radau ist m. E. einfach indiskutabel. Er lässt den Nisan, den ersten Monat des Jahres, mit dem Herbstäquinoktium beginnen, so dass der Monat Tammuz in die Zeit Dezember-Januar fällt, stellt damit alle bisherigen Anschauungen über den sumerisch-akkadischen Kalender auf den Kopf und kommt doch zu keinen einleuchtenden Resultaten. Denn erstens lässt sich für seine Ansicht auch nicht ein einziges inschriftliches Zeugnis beibringen, zweitens wissen wir nicht, wie alt das mit Nisan beginnende Kalendersystem überhaupt ist [2], und drittens ist ja ein mit Herbstäquinoktium beginnendes Jahr so wohl bezeugt (vgl. KAO IV, S. 30 ff.), dass wir seiner gewaltsamen Konstruktion recht gut entraten können. Näher wird darüber noch zu sprechen sein, wenn einmal die in Aussicht genommene Arbeit Radaus über den sumerisch-akkadischen Kalender erschienen ist.

Der eigentliche Hauptteil des Buches (p. 8—62: Translations, notes and annotations) gibt sich äusserlich als ein Kommentar zu dem ersten der von Radau veröffentlichten Texte, ist aber mehr. Der Verfasser hat ein ausserordentlich reiches Material zur Erklärung der Tammuz-Inanna-Lieder gesammelt und in den oft recht umfangreichen Anmerkungen manchen wertvollen Beitrag zum sprachlichen Verständnis der religiösen Literatur der Sumerer beigesteuert. Die hauptsächlichsten und wichtigsten der von ihm behandelten Themata sind die folgenden:

p. 9—16. Ueber die Tempelnamen *(Ê-)Dur-an-ki*, *Eš-Ê-an-na*, *Gī-būr-7*, *Me-nam-nun-na*, *E-gù-an-ni-si-sib(?)-ba(?)*.

p. 17—28. Die Bedeutung von *Edin*, *Edin-A-ḪA*^{ki} und *Edin-ḪA-A* in den Tammuzliedern. p. 20—23 Umschrift und Uebersetzung des so eminent wichtigen und interessanten Textes Zimmern, VAS II, Nr. 26, VI 24—VII 27.

[1] D. h. als älteste nachweisbare.

[2] Dass Enlil Gottheit der Naturgewalten sein soll, wie Radau annimmt, glaube ich nicht. Meines Erachtens ist er der Gott der Erde (s. Jeremias, HAOG S. 237 f.).

[3] Vgl. Jeremias bei Roscher, *Lexikon der Mythologie* V, Sp. 47 ff.

[4] S. auch Langdon, *Babyloniaca* VII, p. 20 ff.

[5] Der übrigens nicht der Tammuz-Inanna-Mythos selbst, sondern allgemeiner der Mythus vom Frühlingsgotte und Heilbringer (s. bereits oben) ist.

[6] Vgl. Jeremias, HAOG 309 ff.

[1] S. Jeremias, BNT, S. 8 ff. Zimmern, *Zum Streit um die „Christusmythe"* usw.

[2] Die übrigen Kalendersysteme müssten doch auch zum Vergleiche herangezogen werden (vgl. KAO IV, S. 62 ff.).

p. 29—42. Tammuz und verwandte Göttergestalten als „Hirten".

p. 42—46. Inanna als *Kúr-gul-gul* („Zerstörerin des 'Gebirges'") — *Kúr* = Unterwelt.

p. 46—50. Ueber verschiedene Triaden und ihren entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang.

p. 52—53. Ueber *ḳ/garaš* als Bezeichnung für „Unterwelt".

p. 60—62. Umschrift und Uebersetzung des ersten der von Radau veröffentlichten Texte, Kol. II, 3—22.

Es möge nun hier noch auf einige der wichtigsten seiner Ergebnisse hingewiesen werden, auch sollen einige, die zur Kritik herausfordern, kurz besprochen werden.

p. 8, n. 3. Das „Band des Himmels" soll die Kalotte sein, die durch den Wendekreis des Steinbocks (? soll wohl heissen Krebses!) als Basis am Nordhimmel begrenzt wird (Nordpol des Himmels als Zentrum). Das halte ich für ausgeschlossen. Das Richtige findet man bei Jeremias, HAOG 33 f. Das „Band Himmels (und der Erde)" ist die Achse des Weltalls, die vom Nordpol des Himmels ausgeht und durch den Mittelpunkt („Nabel") der Erde führt. Auch die am gleichen Orte angeführten weiteren Gleichungen Radaus: *gán* = Zodiakus, *murub-an* = Aequator (sicher doch Ortsmeridian) und *ul-gán* = Ekliptik dürften schwerlich auf Beifall rechnen dürfen.

p. 10. Zimmern, VAS II, Nr. 68, 26 ist durchaus nicht die einzige Stelle, wo Sin als „Sohn Anus" erscheint; vgl. mein *Handb. d. babyl. Astr.* I, S. 33.

p. 10, n. 1. Wichtig ist hier der Hinweis auf Zimmern, VAS II, Nr. 53, 6a, wo der Name der Göttin ^{d}*NIN-Mar*^{ki} in phonetischer Schreibung als *I-ni-Mà-ar*^{ki} erscheint.

p. 12. In dem unveröffentlichten Texte CBM 112, 3 wird Inanna als „Herrin der 7 Hunde" bezeichnet (cf. auch n. 4 der gleichen Seite). Zur Verbindung des Hundes mit der Göttin Inanna vgl. Hommel, *Esch-ghanna* 102; Jeremias, HAOG 259, Anm. 2.

p. 12, n. 5. Auf Grund des gleichen wichtigen Textes wird festgestellt, dass der sumerische Name des Nergal nicht ^{d}*Né-unu(g)-gal*, sondern ^{d}*Né-iri-gal* zu lesen ist. Die gleiche Anmerkung ist auch sonst an sehr beachtenswerten Bemerkungen reich.

p. 26, n. 3 (Mitte). Nach welcher Stelle sollen ^{d}*PA* und ^{d}*LUGAL* die „Zwillings"sterne des ^{kakkab}*Saḫan* sein?

p. 27, n. 5. Dass das sumer. *a-dan* der Prototyp von Adon(is) sein soll, halte ich für nicht gut möglich.

p. 32, n. 10. ^{kakkab}*Lu-lim*, V R 46, 21 a, ist doch keinesfalls als Planetenname aufzufassen.

p. 36, n. 1. Zu *Ama-ušumgal-an-na* und den verschiedenen Schreibungen des Namens.

p. 39. Die Gleichung = *súb* gibt auch Delitzsch, *Sumer. Glossar*, S. 269.

Damit will ich schliessen, da ich bei der bereits ungebührlichen Länge des Referates schliesslich nicht auf alles Bemerkenswerte des Buches eingehen kann. Jedenfalls wird niemand an dem höchst beachtenswerten Werke vorübergehen können, den seine Studien in das Gebiet der religiösen Literatur der Sumerer führen.

Sethe, Kurt: Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Aegyptern, und was für andre Völker und Sprachen daraus zu lernen ist, ein Beitrag zur Geschichte von Rechenkunst und Sprache. (Schriften der Wiss. Ges. Strassburg, 25. Heft.) VIII, 147 S. m. 3 Taf. 8°. M. 14 —. Strassburg, Trübner, 1916. Bespr. von Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Man hat den Aegyptologen lange Zeit eine gewisse Eigenbrödelei, eine zu enge Beschränkung auf ihr eigenstes Gebiet ohne Anknüpfung an benachbarte Disziplinen zum Vorwurf gemacht. Wie sehr das aber daran lag, dass man erst im eigenen Haus sich einigermassen einrichten wollte, bevor man weiter Umschau hielt, das beweist kein Buch besser als Sethes vorliegender kostbarer Beitrag zur vergleichenden Völkerkunde, den er schon durch den Buch-Untertitel als solchen bezeichnet. Aus rein philologischen Studien über die Zahlwörter, die er ÄZ. 47, 1 veröffentlicht hat, ist ein Werk entstanden, das das ganze Gebiet des ägyptischen Zahlenwesens aufs tiefste behandelt und durch die psychologische Begründung des einzelnen Phänomens der Beurteilung ähnlicher Erscheinungen in anderen Sprachen Handhaben bietet. Hierfür kommt Sethe ausser seiner bewunderungswürdigen Gelehrsamkeit auf dem ganzen Gebiet der Aegyptologie noch eine glänzende Methodik und ein Spürsinn ohnegleichen zugute, der ihm gerade für diese Arbeit Analoga ebensogut aus den Sprachen der dem Altägyptischen verwandten hamitischen und semitischen Stämme wie aus den alten und modernen indoeuropäischen oder auch der polynesischen und mexikanischen Sprache herbeischafft.

Die Formen der Zahlwörter und ihre grammatische Behandlung sind ein bisher nur wenig behandeltes Gebiet der ägyptischen Philologie gewesen. Ueber die knappen Bemerkungen in Ermans Grammatik hinaus hat jeder gerade das gewusst, was er an Einzelheiten aus der eignen Lektüre errafft hatte. Wie wenig und wie wenig Zusammenhängendes das gewesen ist, wird allen Fachgenossen klar geworden sein, wenn sie diese systematische Verarbeitung des ganzen Materials in sich aufgenommen haben.

Sethe beginnt mit der Erörterung der Zahlzeichen, ihren Formen und ihrer Stellung zueinander, und es ist nicht nur lehrreich, sondern auch sehr reizvoll zu lesen, wie er für jede Einzelheit der ägyptisch-koptischen Bildung und Behandlung der Zahlen Analogien anzuführen weiss, die dafür bezeichnend sind, wie gleichartig die Geister der Völker sich gelegentlich mit Zahlenproblemen abgefunden haben.

Das zweite Kapitel behandelt die Kardinalzahlen. 10 und 1000 sind die Stützen des Zahlensystems, die 10 als Grundlage, die 1000 als höchste Einheit. Das ist nicht immer so

gewesen, hat sich aber schliesslich gegenüber anderen Ansätzen behauptet. Das Aegyptische kennt Ziffern für Million, Hunderttausend, Zehntausend, aber die beiden ersten Grössen sind nur zu gewissen Zeiten als bestimmte Zahlen im Gebrauch gewesen und ihrer eigentlichen Bedeutung der ungeheuren Menge entfremdet worden, und der Begriff Zehntausend ist ja nur die Multiplikation der Höchstzahl 1000 mit der Grundzahl 10. Und wie die Tausend nicht unbestritten die Höchstzahl gewesen ist, so ist das Dezimalsystem nicht das einzige gewesen, nach dem der Aegypter gezählt hat; auch vom Quinar-, Duodezimal-, vielleicht auch vom Sexagesimal- und Vigesimalsystem finden sich Spuren.

Zu der Erklärung der Zahl ḏb‘ = ⲧⲃⲁ = 10000 als der Multiplikation der Höchstzahl 1000 mit der Grundzahl 10 des ganzen Systems gehört die schöne Bemerkung auf S. 23/4, dass die Zahl 10 in der semitisch-ägyptischen Ursprache vielleicht mit dem Worte ḏb‘ bezeichnet worden sei, das aber später, nach der Trennung des Semitischen vom Aegyptischen, in beiden Sprachen von anderen Bezeichnungen verdrängt worden ist, im Semitischen von einer Bildung des Stammes ʿšr, im Aegyptischen von md-w. Das alte Wort ist durch den Dualis Kopt. ϫⲟⲩⲱⲧ = 20 wohl sicher bezeugt. Wenn es sich nun in der Bedeutung Zehntausend wiederfindet, so kann man es kaum für etwas anderes halten als für eine Ellipse: 10 (scil. Tausend).

Der Bildung der ägyptischen Zahlwörter ist Sethe schon früher nachgegangen, hier aber wirft er die Frage nach ihrer Verwandtschaft mit den semitischen Zahlbezeichnungen auf. Für einige ist diese auf den ersten Blick festzustellen und auch schon allgemein bekannt; für ʾfd = ʾrbʿ = 4 erbringt Sethe durch Analogie aus den hamitischen Sprachen den Beweis der Stammgleichheit, für ḫmt sem. tlt = 3 ist er in seiner Sache noch nicht sicher, für dw-w = 5 erweist er die Stammgleichheit mit dem alten semitisch-ägyptischen Wort für Hand (der fünf Finger halber), während die semitischen Sprachen statt dessen später ein anderes Wort ḫms in Gebrauch genommen haben. Ebenso steht es, wie oben schon kurz erwähnt, mit dem Wort für 10, dessen älteste Bezeichnung sich nur noch in dem Dualis ϫⲟⲩⲱⲧ erhalten hat, während der Singularis sowohl im Aegyptischen wie im Semitischen durch andere Ausdrücke verdrängt worden ist. Von den Zehnern bleiben mʿbʾ = ⲙⲁⲁϩ = 30 und ḫm = ϥⲙⲉ = 40 noch unerklärt, die übrigen sind bekanntlich Ableitungen von den entsprechenden Einern. — Nach einer Zusammenstellung der runden oder heiligen Zahlen, d. h. derer, die in manchen Fällen genannt werden, ohne dass sie sachlich bedingt sind, und der Zahlabstrakta, femininer Bildungen von Zahlwörtern mit der Bedeutung, dass eben diese Zahl von Gegenständen ein Ganzes ausmacht, schliesst eine genaue Darstellung der Konstruktion der Kardinalia in den verschiedenen Phasen der ägyptischen Sprache das Kapitel ab.

Die Untersuchung über die Bruchzahlen stellt Sethe auf die breite Basis einer Uebersicht über die entsprechenden Verfahren und Kenntnisse der anderen Kulturvölker des Altertums und des Mittelalters; dadurch ergeben sich zahlreiche Analogien.

Die Aegypter haben Stammbrüche, — Brüche mit dem Zähler 1, — und Komplementbrüche, Brüche mit einem um 1 kleineren Zähler als Nenner, — gekannt, aber mit einer Ausnahme nur mit Stammbrüchen gerechnet. Gemischte Brüche wurden in Stammbrüche aufgelöst, die aneinander gereiht wurden. Multiplikation und Division wurde durch Additions- und Subtraktionsverfahren ersetzt. Die Kompliziertheit der Verfahren zwang zur Aufstellung von Listen, die gelegentlich wie unsere Dezimalrechnung eine Vernachlässigung der kleinsten Werte zeigen. Flächen- und Hohlmasse wurden nur durch fortgesetzte Halbierung geteilt, diese Teilbeträge mit besonderen, den Zahlenwert nicht enthaltenden Zeichen geschrieben. Den Ursprung der Zeichen für die Teile des Hohlmasses kennen wir aus Möllers schöner Arbeit (ÄZ 48, 99), woher die Teile des Flächenmasses ihre Bezeichnungen haben, erklärt Sethe ausführlich und zeigt dabei auch, dass die Stammbrüche der Halbierungsreihe ursprünglich wohl sämtlich bis zu 1/32 von ihnen ihre graphische Bezeichnung hergenommen haben, später sind sie allerdings meist durch andere ersetzt worden, die die Zahl selbst zeigen[1].

Ausser denen der Halbierungsreihe sind noch die Stammbrüche der Drittelungsreihe mit besonderen Zeichen geschreiben worden, die

[1] Gelegentlich der Besprechung des Zeichens für die Viertelarure macht Sethe eine Bemerkung, die mir nicht ganz klar erscheint. Dieses Zeichen, 2 gekreuzte d. i. gebrochene Stäbe, eignet ursprünglich dem Verbum ḥśb brechen, das später der Ausdruck für „rechnen“ im allgemeinen geworden ist. Sethe meint, das sei geschehen, als die Rechenkunst durch das Aufkommen der Multiplikation und besonders der Division auf eine höhere Stufe gehoben worden sei. Dem ist entgegen zu halten, dass diese beiden Spezies in der äg. Arithmetik ja gar nicht existiert haben, sondern durch Hilfsmittel aus der Addition und Subtraktion ersetzt worden sind. Dagegen ist in der Geometrie das Vierteilen gewiss schon etwas Alltägliches gewesen, und so ist, da die Rechenkunst der Aegypter rein praktische Bedeutung gehabt hat, die Bedeutungserweiterung von „brechen“ zu „rechnen“ gewiss durch ganz concrete Vornahmen erfolgt.

übrigen Stammbrüche hat man auf drei Weisen gebildet, die, wie natürlich, stets die Nennerzahl aufweisen, deren eine aber auch die Eins des Zählers nennt. Waren den Aegyptern die Komplementbrüche auch bekannt, so haben sie sie doch rechnerisch nicht verwendet, vielmehr sie stets durch eine Reihe von Stammbrüchen ersetzt. Eine Ausnahme bildet nur 2/3 und auch nur in Texten mit hieroglyphischer Schrift 3/4.

Die Lesung der Bruchzahl 2/3, deren Entstehungslegende aus $\frac{1}{1^1/_2}$ er endgültig abtut, stellt Sethe aus den ältesten hieroglyphischen Schreibungen und semitischen Analogien als 2 r "2 Münder" fest. Später ist für das weiter im Gebrauch gebliebene Schriftzeichen eine andere Lesung aus der Terminologie der Goldschmiede aufgekommen, s:-wj eigentlich „die beiden Teile" Gold, nämlich in der Elektronmischung Gold 2 : Silber 1.

Wie man in der Sprache den Komplementbruch 2/3 stets als „die zwei Teile" (scil. von den dreien, die zum Ganzen gehören) und im Koptischen 3/4 als „die drei Einheiten" (scil. von den vieren) bezeichnet hat, wird man wohl auch die übrigen Komplementbrüche ausgedrückt haben, obgleich man sie als Stammbruchreihe schrieb; nur so konnte man ja auch dem Hörer eine deutliche Vorstellung von der gemeinten Menge geben.

Die Stammbrüche und die Komplementbrüche unterscheiden sich graphisch derart, dass die Stammbrüche hinter dem Wort für Teil die Zahl des Nenners zeigen, während die beiden einzigen Komplementbrüche, die nicht stets mit Stammbruchreihen geschrieben wurden, im Hieroglyphischen die Zählerzahl in eigentümlicher Weise an das Wort für Teil anhängen. Sprachlich zeigt bei den Stammbrüchen das Wort für Teil die verkürzte Form, bei den Komplementbrüchen die voll betonte. Die Nennerzahl des Stammbruches wird wie eine Ordinalzahl, die Zählerzahl des Komplementbruchs wie eine Kardinalzahl behandelt.

An diese Feststellungen schliesst sich die Betrachtung der Ordinalzahlen selbst, deren eigentliche Wesensart, dass sie eine Reihe gezählter Dinge vollmachen und abschliessen, zum Verständnis von mancherlei Verwendungen Sethe hervorhebt; eine Bildungsform der ägyptischen Ordinalia, mittels des Partizips des Verbums „füllen", weist ganz ausdrücklich darauf hin, und ebenso beruht auf dieser Auffassung die im Aegygtischen allerdings nur vereinzelt verwendete Pi'elform von Zahlverben.

Eine zweite Art der Ordinalbildung wenigstens für die Einer besteht aus der Ansetzung einer Bildungssilbe, die ihr formales und begriffliches Analogon im Semitischen hat, letzteres auch in den indogermanischen Sprachen. Sie bezeichnet die besondere, allernächste Zugehörigkeit zu dem Begriff des Stammwortes, und wenn man das vor Augen behält, erklären sich manche Bildungen von Ausdrücken, die sonst befremden würden.

Eine kurze Besprechung der Distributivzahlen schliesst das Buch.

Damit ist in grossen Umrissen der ägyptologische Rahmen des Werkes skizziert. Wieviel hat Sethe nun aber in ihn hinein gearbeitet! Muss ihm der Aegyptologe für die umfassende Darstellung der ägyptischen Zahlwörter danken, so muss es nicht minder der Sprachvergleicher und Völkerpsychologe, dem er für eines der wichtigsten Gebiete auf jeder Seite Neues gibt. Die Ableitung der Zahlwörter im Semitischen und Aegyptischen und die Rückschlüsse daraus auf die gemeinsame Ursprache, sowie die etymologischen Parallelen aus allen möglichen anderen Idiomen, die Untersuchung über andere Zahlensysteme als das dezimale mit den vielen Analogien aus den indogermanischen Sprachen, die bequeme Uebersicht über die Schreibung und Verwendung der Brüche bei den Kulturvölkern des Altertums und des Mittelalters, die Vergleichung der Auffassungen der verschiedenen Völker vom Verhältnis der Stammbrüche zu den Komplementbrüchen, die feinen Untersuchungen über die ursprüngliche Bedeutung der beiden Bildungsformen der Ordinalzahlen im Altägyptischen mit dem Annex über die Ordinalbildung bei niedriger stehenden Völkern, und schliesslich die schöne Studie über die Ordinalzahl „der erste", — überall folgt man ihm staunend und zustimmend. Selten nur, wie etwa bei den Etymologien auf S. 12 (ḥḥ und ḥjḥj) und S. 16 (ḫ: und ḫ:j) kommen ernstere Zweifel, und da ist er selbst der erste, durch behutsamen Ausdruck zur Vorsicht zu mahnen. — Und bei alledem kommt es ihm nicht minder als auf die Tatsachen selbst auf den Weg an, den der Menschengeist gegangen ist, um zu dem Ergebnis zu gelangen. Das man immer und immer wieder auf solche einzelnen Bemerkungen stösst, die nach der einen oder anderen Seite Licht werfen, ist der grösste Reiz an der Lektüre des Buches.

Friedmann, Ernst: Der Neujahrs- und Versöhnungstag der Karäer von Al-Melamed Fadil. Nach einer Berliner Handschrift (Or. 405.) Einleitung, Text und Uebersetzung. Diss. 63 u. מן S. 8°. Freiburg (Schweiz), St. Paulus-Druckerei 1913. Besprochen v. Samuel Poznański, Warschua.

Diese Dissertation ist dadurch von Interesse, dass sie das erste Spezimen aus einer arabischen Schrift eines wenig gekannten

karäischen Autors bietet. Dieser Autor war lange Zeit als al-Melammed (od. al-Muʿallim) Fâḍil bekannt, wobei man Fâḍil für einen Eigennamen hielt und allerlei über seine Person und seine Zeit kombinierte, jetzt aber wissen wir, dass al-Melammed Fadil nur Epitheton ist (vorzüglicher Lehrer), dass er Jesaja b. Uzzija ha-Kohen geheissen und wahrscheinlich in Kairo gelebt hat. Er verfasste eine Schrift in arabischer Sprache u. d. T. סדור (Anordnung) oder ספר מצות (Buch der Gebote), die sich in zwei von einander abweichenden Rezensionen in ms. Par. 582 und Berlin 200 (or. 405) findet und aus der nun Friedmann, bedauerlicherweise nur nach ms. Berl., Kap. 16 u. 17 über den Neujahrs- resp. Versöhnungstag edirt. Aus diesen zwei Kapiteln ersehen wir, dass Jesaja sein Thema anders als andere karäische Verfasser ähnlicher Werke gestaltet hat. Besonders interessant ist das Kapitel über den Versöhnungstag, wo wir eine Symbolik der Opfer und der Kleidungsstücke des Hohepriesters haben (letztere fast wörtlich nach dem Talmud, was Friedmann nicht bemerkt; man vgl. z. B. p. ה, l. 19—25, mit dem Ausspruch ʿAnâni b. Sasons in Tr. Zebaḥim 88 b, ʿArachin 16 a), dann bei Anlass der Pflichten gegen Gott eine fast vollständige Dogmatik (p. ו, l. 2 v. u. — p. ט, l. 4), in der der Einfluss des muzatilitischen Islams sich geltend macht. Die Zeit unseres Verfassers lässt sich nicht genau bestimmen. Wir haben nur eine Zeitgrenze nach oben dadurch, dass er den Karäer Ješer b. Ḥesed, der 1072 lebte, zitiert, und eine nach unten dadurch, dass er in dem 1434 verfassten Muršid des Samuel al-Magribi bereits als Verstorbener angeführt wird, also 1072—1434 (nicht 1120—1434, wie Fr. p. 15 sagt). Sein Verhältnis zu den Rabbaniten, die er Genossen nennt (אצחאבנא), war ein freundliches, und er stand vielfach unter ihrem Einfluss (vgl. z. B. Anm. 81), seine Lebensverhältnisse sind unbekannt, doch war er vielleicht Arzt (vgl. p. א, l. 15—20), sein arab. Stil lässt viel zu wünschen übrig, wiewohl er einmal auf eine Eigentümlichkeit dieser Sprache hinweist (p. יג, l. 5 v. u.). Andere Schriften sind von ihm nicht bekannt, denn der Komm. zum Absch. Ha'azinu (Deut. 32; s. Fr., p. 21) gehört nicht ihm, sondern seinem Bearbeiter an.

In beiden Handschriften folgt nämlich auf die Schrift Jesajas, die als Teil I bezeichnet wird, noch eine andere, als Teil II bezeichnet, die ebenfalls ihm beigelegt wird. Sie gibt sich aber deutlich als Bearbeitung zu erkennen, wobei der Autor des ersten Teiles hier in dritter Person angeführt wird. Auch haben wir hier ein Abfassungsdatum, Sept. 1525. Dieser zweite Teil befindet sich handschriftlich auch bei den Karäern in Kairo, wo als Kopist (וכתב) ein Aron b. Mose b. Elias, bekannt (הנודע) als Ibn ʿAbd al- Wali (s. Gottheil, JQR XVII, 646, wo Ben Ghalūli und meine Emendation בן עאקולי zu streichen sind). Dann findet sich dieser zweite Teil auch in einer Handschrift des New Yorker Rabbinerseminars (ms. Deinard 10), wo (wie mir Prof. A. Marx freundlichst brieflich mitteilt) der Autor ausdrücklich genannt wird, nämlich Elia b. Aron b. Mose ibn ʿAbd al-Wali (vielleicht ein Grossvater des obigen Kopisten), ein auch anderweitig bekannter Autor (s. über ihm Steinschneiders Arab. Lit. d. Juden § 186). Ihm ist auch der obengenannte Kommentar zu Deut. 32, der darin enthalten ist, ausdrücklich hier beigelegt. Teile der Schrift Elias wurden auch, ohne Quellenangabe, von dem karäischen Arzt und Schriftsteller des XVII. Jahrh., Daniel b. Mose Feruz aus Damaskus, in die Sammelwerke ms. Br. Mus. 724 u. 725 aufgenommen, wie ein Vergleich der Kapitelüberschriften mit denen in Steinschneiders Verzeichnis der Berliner Handschriften II, p. 50a, zeigt. Die in Nr. 725 enthaltenen wurden von G. Margoliouth in JQR XVIII, 505 ff. (der die Quelle nicht erkannte) ediert.

Friedmann hat seinen Text ziemlich sorgfältig ediert und gut bearbeitet. Zu verbessern wäre nur: p. ה, l. 19 כהינה l. כהונה; p. ז, l. 5 l. יכונא u. תמו"א anst. יכונ"א und תמו"א; p. ח, l. 14 ואלתעלים l. תסלים; p. ט, l. 5 v. u. תסלים l. ואלתעלים; p. יג, l. 8, 12 אלאטרש l. אלאטרוש; ib. l. 22 l. הלאבה anst. הלאבה u. דמה anst. דמה; p. יד, l. 14, l. ותואיד anst. יתואיד. — Dann ist ihm der Vorwurf zu machen, dass er sich in der neuesten Literatur über die Karäer fast gar nicht umgesehen hat. So. z. B. kennt er über Jesaja b. Uzzija weder den betreffenden Art. in Steinschneiders Arab. Lit. d. Juden § 183 noch den meinigen in der hebr. Enzyklopädie 'Oṣār Israel, s. v. (V, 242) usw[1].

Banse, Ewald: Die Türkei. Eine moderne Geographie. Mit Buchschmuck v. Carlos Tips. Mit 62 Abbildgn. auf 16 (z. Tl. farb.) Taf. u. 1 farb. Kulturkarte. 454 S. gr. 8°. Geb. M. 16 —. Braunschweig, G. Westermann, 1916. Bespr. von R. Hartmann, Kiel.

Eine Gabe zur rechten Stunde! Eine Frucht des Weltkriegs, sofern er erst vollends die Voraussetzung für allgemeines Interesse an der Türkei geschaffen und dadurch wohl den letzten Anstoss zum Entstehen des Buches gegeben hat, nicht aber in dem Sinn, dass das Werk zur Kriegsliteratur zu rechnen wäre. Es ist in dem Buch vom Krieg so gut

[1] Ausführlich handele ich über Jesaja und seine Bearbeiter in einem besonderen Aufsatz, der demnächst in der MGWJ erscheinen wird.

wie gar nicht die Rede, und es wird seinen Wert nach dem Krieg behalten, ja hoffentlich dann noch viel mehr gelesen werden als heute, wie es denn auch der Niederschlag langjähriger Arbeiten vor dem Krieg ist.

Nach einer allgemeinen Einführung über die Türkei als Ganzes bespricht Banse ihre einzelnen Glieder: Kleinasien, Armenien, Mesopotamien, Nordost- und Nord-Arabien, Syrien, Westarabien. Jeder Abschnitt des Buches ist eine in sich geschlossene Landeskunde. Zuerst versucht Banse das Wesen der Länder-Individuen in den Grundzügen zu erfassen und darzustellen, um dann zur Beschreibung der kleineren Sonderlandschaften überzugehen. Es ist wohl tatsächlich, wie Banse es ausspricht, das erste Mal, dass eine in dem vollen Sinn, den heute das Wort hat, geographische Gesamtdarstellung der Türkei gegeben wird. Das Buch ist kein Ritter redivivus und will das nicht sein. Ein solcher würde noch immer einem dringenden Bedürfnis entsprechen und unschätzbar sein als Nachschlagewerk. Banse aber will uns ein Buch zum Lesen geben und hat das auch getan. Banse selbst bezeichnet es als Aufgabe der Geographie, „die Einzelkenntnisse über die Länder zuerst zu sammeln und zu ordnen und dann in taktvoller Auswahl und in geschmackvoller Form darzustellen" (S. 1). Das hohe Ziel, das sich Banse damit gestellt hat, hat er im Ganzen entschieden auch erreicht.

In jener Bestimmung der Aufgaben der Geographie sind schon gewisse Gefahren angedeutet, denen eine solche zusammenfassende Arbeit um so weniger leicht entgehen kann, je unzureichender die vorliegenden Spezialarbeiten sind. Fast unvermeidlich ist dem Geographen die Gefahr, dass er auch Dinge berühren muss, die ihm weniger vertraut sind, und, wo er kein eigenes Urteil haben kann, fremde Hypothesen als Tatsachen gibt. Die Geographie, die januskopfartig das eine Gesicht den Geschichtswissenschaften, das andere den Naturwissenschaften zukehrt, hängt mit so vielen bestimmten Sonderfächern zusammen, dass es heute niemand mehr möglich sein dürfte, in allen zugleich zuhause zu sein. Die heutigen Vertreter der geographischen Wissenschaft gehen meist von der naturwissenschaftlichen Seite aus, so auch Banse. Da ist es denn kein Wunder, dass ihm in seiner schriftstellerischen Tätigkeit Dinge vorgekommen sind, die dem Orientalisten, d. h. dem Philologen und Historiker, nicht gefallen.

Dazu gehört, um mit dem Aeusserlichsten anzufangen, die Schreibung der orientalischen Namen. Soweit in dem vorliegenden Buch von genauer Wiedergabe abgesehen ist und sie nur möglichst so, wie ein der fremden Sprache ungewohntes Ohr sie aufnehmen würde, geschrieben sind, kann man das in einem für einen weiten Kreis von Lesern bestimmten Werk durchaus gutheissen, und man wird es bedauern, dass dieser Gesichtspunkt nicht durchweg massgebend war. Denn wenn eine genaue Transskription gegeben wird, so muss sie richtig sein. Zwar ist anzuerkennen, dass die Auseinandersetzungen über Banse's Transskription (vgl. besonders Deutsche Rundschau für Geographie, XXXV, 219—226) erfreulicherweise nicht ohne Frucht geblieben sind; aber doch bedauert man auch bei diesem Buch, dass Banse nicht durch orientalistische Seite die Schreibung der Namen richtig stellen liess. Formen wie Rahâba (für Raḥba: S. 272), Taîf (für Ṭâ'if: S. 395 u. ö.), das ständige Muhadschîr (für Muhâdschir) — um nur ganz wenige Beispiele herauszuziehen — liessen sich so leicht vermeiden und berühren den orientalistischen Leser wirklich unangenehm.

Nicht glücklicher als in der Transskription der Namen ist der Verfasser leider oft in der Deutung. Es ist schade, dass er es sich nicht versagen kann, so unglückliche Uebersetzungsversuche wie Saida (dem Verfasser schwebt wohl eine Form wie *sa'îda* vor, gemeint ist aber das syrische *Ṣaidâ* = Sidon) „die Glückliche" (S. 346), Ars Libnân „Zedernlibanon" (S. 348) zum Besten zu geben.

Auch inhaltlich macht sich natürlich bemerklich, dass Banse nicht Historiker ist. Das spürt man wohl schon in der Behandlung der ethnologischen Fragen. So scheint es mir über unsere positiven Kenntnisse hinauszugehen, wenn Banse so leicht — soweit mir bekannt, einer auf Luschan zurückgehenden Anregung folgend — mit dem Begriff einer hetitischen Rasse operiert. Die Frage nach den Grundelementen der Bevölkerung Vorderasiens ist doch noch lange nicht sicher lösbar. — Von weiteren Einzelheiten erwähne ich noch, dass er S. 319 von „berberischen Rassen" in Syrien spricht: was er hier unter „berberisch" versteht, kann ich mir nicht denken. Die „dunkelhäutigen, ganz primitiv lebenden Bewohner der Sümpfe" Babyloniens brauchen nicht „die letzten Ausläufer einer uns unbekannten Rasse" zu sein (S. 285). Wir wissen ja, dass in der Omajjadenzeit dort indische Dschatt („Zutt" der arabischen Autoren) eingeführt wurden, und dass man das Land dort in der 'Abbâsidenzeit vielfach durch

schwarze, ostafrikanische Sklaven (Zendsch) bebauen liess. Das Blut dieser dunkeln Einwanderer wird wohl nicht ganz verschwunden sein.

Mit Befriedigung gewinnt man aus dem Buch den Eindruck, dass der Orientgeograph der Religion des Orients, dem Islam, immer mehr gerecht zu werden versucht. Aber mit Staunen liest man, was Banse, der doch selbst das Vorherrschen des Islam als geographisches Merkmal des Orients bezeichnet hat (Die Atlasländer, S. 3 f.), S. 392 über den Islam schreiben kann: „der rückte Mohammed viel mehr in den Kern des Glaubens hinein, als dies irgend einem andern Religionsstifter zuteil geworden ist, erhob ihn geradezu zum Gotte ... . .“ Das ist, so sehr die Wertung der Person Muhammeds auch stieg, doch ungefähr das Gegenteil dessen, was richtig ist. — Wenn Banse ferner auf derselben Seite als kultische Pflichten beim Ḥaǧǧ aufführt: „die Gebete im Moscheehof, den Umgang um die Kaaba, den Kuss des schwarzen Steines, den Trunk aus dem Brunnen Semsem, Gang und Gebet ausserhalb des Heiligtums, das Gebet zu Omra und zuletzt die Wanderung zum Granitberge Arafat“, so könnte ein Muslim zu dieser Aufzählung nur verwundert den Kopf schütteln. Den Begriff der ʿUmra, dieses Komplexes von Zeremonieen in Mekka, der im Umlauf um die Kaʿba und dem Lauf zwischen Ṣafâ und Marwa gipfelt, scheint Banse als Ortsnamen zu fassen. Wer Banse's Darstellung beurteilen will, kann ja Juynbolls Handbuch des islamischen Gesetzes, S. 143 bis 158 zurateziehen. — Und welche Vorstellung von den Begriffen Masǧid und Ǧâmiʿ hat der Verfasser, der (ebenfalls auf S. 392) schreiben kann: „in diesem Worte [nämlich: Mesdschid el Haram] allein ist den Orientalen das alte, im Sprachgebrauch längst durch das farblosere Dschâma, Versammlung, ersetzte Wurzelwort von „Moschee“ erhalten geblieben“?!

Genug der Beispiele! Sie tun einem weh, weil sie zeigen, auf welcher Stufe unter uns die Kenntnis des Islam selbst bei solchen, die sich mit dem Orient zu befassen gewohnt sind, nur zu oft steht: die Literatur der letzten Jahre hat ein reiches Mass eigentümlicher Proben gezeitigt! Aber sie sind auch deshalb bedauerlich, weil sie das ganze Buch Banse's diskreditieren könnten. Und das verdient es nicht. Denn glücklicherweise — so muss man angesichts dieser Muster sagen — hat der Verfasser wenig Anlass, auf geschichtliche und religionsgeschichtliche Dinge näher einzugehen. Darum bleiben solche Entgleisungen im ganzen vereinzelt; und man täte dem Buch Unrecht, wollte man es darnach beurteilen. Wenn man dem Verfasser gerecht werden will, darf man nicht vergessen, dass er nicht Orientalist und Historiker, sondern naturwissenschaftlich geschulter Geograph ist. Als Schilderung des Landes aber, was das Buch sein will, scheint es mir wirklich recht gut zu sein. Nicht bloss die kleineren Sonderlandschaften sind sehr sorgfältig und anschaulich vorgeführt. Auch der Charakter der grösseren Länder-Individuen, wie Kleinasien, Syrien, Mesopotamien, ist in seiner jeweiligen Eigenart und Besonderheit scharf erfasst. Die Sprache des Verfassers, die früher bisweilen etwas manieriert klingen konnte, ist zwar immer noch oft ungewohnt. Aber ihre kühnen Bilder geben wirklich treffende Anschaulichkeit. Man liest das Buch vom Anfang bis zu Ende mit regem Interesse. Und nicht bloss was der Verfasser über die Beschaffenheit der Erdoberfläche, über Klima und Vegetation, über Besiedlung und Bewirtschaftung zu sagen hat, ist zweifellos zuverlässig; auch wo er über die Völker und Rassen der Türkei nach ihrem heutigen Stand spricht, scheint er mir meist recht treffend zu urteilen.

Natürlich sind nicht alle Abschnitte gleich ausgefallen. Die Beschreibung der Einzellandschaften Kleinasiens kann stellenweise etwas ermüdend wirken. Das wird aber mehr am Stoff liegen als am Verfasser, der sich redlich Mühe gibt, ihre Sonderart deutlich herauszuschälen. Am schwächsten scheinen mir die Kapitel über Arabien. Dieses Land gehört eben zu den am wenigsten bekannten Teilen der Erdoberfläche. Im allgemeinen habe ich den Eindruck, dass dem Verfasser die Schilderung der Länder am besten gelungen ist, die er aus eigener Anschauung kennt. Hier verbindet sich treffende Charakterisierung der Länder-Individuen mit äussert lebendiger Darstellung, um die Lektüre wirklich zu einem Genuss zu machen. Doch auch sonst erweist Banse entschieden die Gabe, aus der bunten Fülle der Züge eines Landschaftsgesichts gerade die wesentlichen Linien zu einem klaren geschlossenen Bild herauszuarbeiten. Dass ihm das so gut gelungen ist, ist ein um so grösseres Verdienst, als er tatsächlich als moderner Geograph der Türkei keine Vorgänger hat.

Man kann dem Buch, das mit trefflichen Photographien geschmückt, dem — ein besonderer Vorzug — eine anschauliche Vegetations- und Kulturkarte beigegeben ist und

dessen Benutzung durch einen umfangreichen Index noch erleichtert ist, trotz der erwähnten Schwächen aufrichtig weite Verbreitung wünschen. Es gibt anstelle der verschwommenen Vorstellungen, die in weitesten Kreisen über die Türkei herrschen, eine wirkliche Kenntnis des Landes. Je weiter sich diese verbreitet, desto mehr ist Hoffnung, dass auch das Verständnis der Bewohner, ihrer Geschichte und Kultur bei uns fortschreitet.

Personalien.

D. Josef Schäfer starb im November in Mosul, wo er zu Forschungszwecken weilte (Handschriftensuche in Klöstern und arabische Dialektstudien).

Mustafa Hamid Bey ist zum Lektor für türkische Sprache in Freiburg i. B. ernannt worden.

Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

Expos. Times. 1915:

XXVI. T. G. Pinches behandelt den von Poebel im Pennsylv. Mus. Journ. veröffentlichten Schöpfungstext; A. H. Sayce vergleicht die Biblische und die Babylonische Flutsage, von welch letzterer er zwei Versionen scheiden will. M. Gaster behandelt den Ausdruck Jahweh Ṣebaot.

XXVII. A. H. Sayce corrigiert seine obige Mitteilung auf Grund der Erkenntnis, dass das sumerische von ihm behandelte Epos sich nicht auf die Flut bezieht. T. A. Clay berichtet über eine Tafel der Yale babylonian collection, welche sumerische Gesetze enthält, welche älter als Hammurabi sind. (Die erste Probe davon gab Clay OLZ 17. Jahrg. Sp. 1 (1914)). G. B. Gray bespricht die bei den Ausgrabungen in Samaria auf Ostraca gefundenen hebräischen Eigennamen.

Hermes. 1916:

3. H. Dessau, Ueber die Quellen unseres Wissens vom 2. punischen Krieg. — G. Herbig, Tyro und Flere (auf etruskischen Inschriften)

Hist.-pol. Blätter f. d. kath. Deutschland. 1916:

5. H. Türkische Probleme (Schluss).

Historische Zeitschrift. 1916:

3. F. 20. B. 2. H. Richard Reitzenstein, Die Entstehung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung" (Auseinandersetzung mit v. Harnack, Preuss. Jahrb. Bd. 154 S. 1 ff.). — *Spiridion Gopčevič, Geschichte von Montenegro und Albanien (J. Loserth). *C. F. Lehmann-Haupt, Armenien, einst und jetzt (J. Karst).

Internat. Archiv f. Ethnographie. 1916:

5/6. *M. Murko, Bericht über eine Bereisung von Nordwestbosnien behufs Erforschung der Volksepik der bosnischen Mohammedaner (N. van Wijk). — *H. Radau, Sumerian Hymns and Prayers; *A. Langdon, Historical and Religious Texts; G. A. Barton, Sumerian Business and Administrative Documents (F. Böhl).

Magyar-Zsidó Szemle (Ung.-jüd. Revue). 1916:

2. 3. L. Blau, Das älteste Leseverbot der Welt. Aus der Welt der Papyri. Aus dem altbabylonischen Wirtschaftsleben. Zwei aramäische Inschriften. Die zwei neuesten Bände (21 und 23) der Bibliothek der Kirchenväter. M. Klein und E. Molnar, Abraham ben David als Geschichtsschreiber. S. Krausz, Zwei allgemeine Daten zu Ibn Dauds Geschichtswerk. L. Blau, Bemerkungen zum hebräischen Schrifttum und Buch auf Grund antiker Analogien. Das Johannesfest der Mandäer. Das Göttinger Septuagintaunternehmen.

Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1916:

60. J. H. 5/6. V. Aptowitzer, Die talmudische Literatur der letzten Jahre (Fortsetzung). — S. Ochs, Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüche Salomos, Esra, Nehemia und Chronik (Forts.). — Armin Abeles, Die Bürgschaft als Motiv in der jüdischen Literatur. — Imm. Löw, Quisquilien. — *M. S. Zuckermandel, Zur Halachakritik (M. Fried).

60. J. H. 7/8. Armin Abeles, Die Bürgschaft als Motiv in der jüdischen Literatur (Schluss). — S. Ochs, Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüchen Salomos, Esra, Nehemia und Chronik (Forts.).

Museum. 1916:

Aug.—Sept. *F. Preisigke, Fachwörter des öffentlichen Verwaltungsdienstes Aegyptens (M. Engers). — *G. van der Leeuw, Godsvorstellingen in de Oud-Aegyptische Pyramidetexten (R. Miedema). — *L. Klebs, Die Reliefs des alten Reichs (Boeser). — *I. Kolmodin, Traditions de Tsazzega et Hazzega (Wensinck).

9. *D. Völter, Mose und die Aegyptische Mythologie (Bleeker).

10. *Beer und Holtzmann, Die Mischna: Horajot. Kil'ajim. Rosch-ha-schana (E. Noordtziij).

Nature. 1916:

April 27. *B. Seal, The positive Sciences of the Ancient Hindus (E. H.-A. Ein ursächliches Verhältnis zu abendländischen Ideen vorausgesetzt).

Petermanns Mitteilungen. 1916:

September. Arved Schultz, Afghanistan. Auf Grund einer Reise des Persers Rustam-bek. — Ewald Banse, Die libysche Wüstenplatte und die Marmarika. — *C. Beccari, rerum Aethiopicarum scriptores occidentales ineditia saeculi XVII ad XIX vol. XIV pars secunda (W. Ruge). — *K. Dieterich, Byzantinische Quellen zur Länder- und Völkerkunde I (5.—15. Jahrh.) (K. Krause). — W. Sahm, Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau I. Teil, II. Teil 1. Lief. (W. Ruge).

Oktober. Richard Hartmann, Katja und el-Dschifâr in der geographischen Literatur der Araber. — *E. Banse, Die Türkei; *F. K. Endres, Die Türkei; *C. Fredrich, Vor den Dardanellen, auf altgriechischen Inseln und auf dem Athos; *A. J. B. Wace u. M. S. Tomspson, The nomads of the Balkan (A. Philippson).

Preuss. Jahrbücher. 1916:

Bd. 165. H. 1. *Leopold v. Schroeder, Arische Religion Bd. II (Arthur Drews). — *O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst (Robert West). — *August Leskien, Balkanmärchen aus Albanien, Bulgarien, Serbien und Kroatien (H. Gürtler).

Bd. 165. H. 2. Andreas Walter, Zur Neugestaltung der Türkei (darin ausführliche Besprechung von Frz. Karl Endres, Die Türkei, Bilder und Skizzen von Land und Volk u. De la Jonquière, histoire de l'empire Ottoman depuis les origines jusqu 'à nos jours. nouv. éd. Paris 1914).

B. 165. H. 3. Scheich Abd el Aziz Schauisch (Rektor der Universität Medina), Das Machtgebiet der arabischen Sprache.

Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1915:

XXXVII. T. G. Pinches weist Ahnenverehrung im Zusammenhange mit der Vergöttlichung der Könige zur Zeit der ersten Dynastie von Ur nach. A. H. Gardner zeigt den ägyptischen Wert für Dragoman auf. F. Legge behandelt den löwenköpfigen Gott der Mythrasmysterien. E. Naville erklärt einige ägyptische Wörter aus dem Hebräischen. A. Cowley bespricht einen aramäischen Papyrus, welchen Sayce der Bodleian library geschenkt hat; in diesem aus dem 3. Jahrhundert stammenden Stück handelt es sich um die Teilung von Grund- und anderem Eigentum unter drei Streitenden. Das Grundstück lieg

in Tba in Südägypten, wo eine organisierte Gemeinschaft von Juden bestanden haben muss. Zu dem Eigentum gehört eine Tora.

Sitz. Ber. d. K. Pr. A. d. W. Berlin. 1916: XXXIX. XI. Eduard Sachau, Vom Christentum in der Persis.

Theologische Quartalschrift. 1916: 98. J. 1. H. Andreas Eberharter, Der Brudermord Kains im Lichte der ethnologischen und religions-geschichtlichen Forschung (Gn. 4,8—16). — *Emil Schwaab, Historische Einführung in das Achtzehngebet; *Georg Richter, Erläuterungen zu den dunklen Stellen in den kleinen Propheten (Rieszler).

98. J. 2. H. *Albrecht Dieterich, Nekyia 2. Aufl.; *J. Friedländer, Die Chadhirlegende und der Alexanderroman; Friedrich Nötscher, Die Gerechtigkeit Gottes bei den vorexilischen Propheten (Riessler).

Theologische Rundschau. 1916: 19. J. 7. H. *Nathan Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, deutsche Bearbeitung hrsg. von R. Stübe 1916 (Bousset).

19. J. 8/9. H. Nowack: Altes Testament.

Zeitschrift f. Ethnologie 1915: 47. II/III. B. Ankermann, Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika.

VI. M. Buchner, Die Ambakisten (im Kongo).

1916: I. J. Loewenthal, Zur Erfindungsgeschichte des Pfluges.

Zeitschrift d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin 1915: 10. *Walter Schmidt, Das südwestliche Arabien (Alois Musil).

Zeitschrift f. Missionsk. u. Religionswiss. 1916: 1. C. Clemen, Reste der primitiven Religionen im ältesten Christentum. — *Archiv für Religionswissenschaft. 18. Bd. 1915 (H. Haas).

Zeitschrift f. Neutest. Wissenschaft. 1916: 17. J. H. 3. G. Hölscher, Ueber die Entstehungszeit der „Himmelfahrt Moses". II. — D. Völker, Boanerges. (soll = בני עיש sein).

Zeitschrift f. die österr. Gymnasien. 1916: 1. u. 2. H. *Carl Wessely, Aus der Welt der Papyri (Edmund Groag).

Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde. 1916: 1. *T. Canaan, Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel (H. Schelenz).

Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*Anthropos 1915—1916. X—XI. Heft 3, 4.

J. Németh, Türkisches Lesebuch mit Glossar (Sammlung Göschen). Berlin, G. J. Göschen, 1916. M. 1 —.

C. M. Fasil Bey von Elpons, Türkische Sprachlehre und Schlüssel dazu. Berlin, Reimer, 1916. M. 4 —.

M. Horten, Muhammedanische Glaubenslehre (Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen, Nr. 139). Bonn, Marcus & Weber, 1916. M. 1,40.

Wely Bey Bolland, Erstes türkisches Lesebuch f. Deutsche. 2. Auflage. Stuttgart, W. Violet, 1916. M. 3,50.

Maximilian Bittner, Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien V. (K. Ak. d. W. in Wien. Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 178 Bd., 3. Abh.). Wien, 1915, A. Hölder. M. 1,20.

Maximilian Bittner, Studien zur Šḥauri-Sprache in den Bergen von Dofâr am Persischen Meerbusen I (K. Ak. d. W. in Wien. Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 179 Bd., 2. Abh.). Wien 1916, A. Hölder. M. 2,50.

Nikolaus Rhodokanakis, Studien zur Lexikographie und Grammatik des Altsüdarabischen I. (K. Ak. d. W. in Wien. Phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 178. Bd., 4. Abh.). Wien 1915, A. Hölder. M. 1,40.

H. Schuchardt, Berberische Hiatustilgung (K. Ak. d. W. in Wien. Phil.-hist. Kl., Sitzungsber., 182. Bd., 1. Abh.). Wien 1916, A. Hölder.

Hans Bauer. Islamische Ethik I. Ueber Intention, Reine Absicht und Wahrhaftigkeit. Das 37. Buch von Al-Gazâlî's „Neubelebung der Religionswissenschaften". Halle a. S., M. Niemeyer, 1916. M. 3 —.

Wilhelm Capelle, Berges- und Wolkenhöhen bei griechischen Physikern (*Στοιχεια* Heft V). Leipzig, B. G. Teubner, 1916. M. 2 —.

*Eugène Dévaud, Les maximes de Ptahhotep d'après le papyrus Prisse, les papyrus 10371/10435 et 10509 du British Museum et la tablette Carnarvon. Texte. Fribourg, Librairie catholique. 1916. Fr. 15 —.

Jakob Sperber, Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens (S. A. Mitteilungen des Seminars für orient. Sprachen zu Berlin. Jahrg. XIX. Abt. II). Berlin 1916.

*American Journal of Archaeology. Vol. XX number 3. 1916.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Soeben erschienen:

Eissfeldt, Otto: **Erstlinge und Zehnten im Alten Testament.** Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus. (VIII, 172 S.) 8°. 1917. M. 6.50; geb. M. 7.50. *(Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Test. Heft 22.)*

Keilschrifttexte aus Boghazköi. Erstes und zweites Heft. Autographien von H. H. Figulla und E. F. Weidner. (88 bezw. 80 S.) Fol. 1916. Je M. 12 —
(30. Wiss. Veröffentlichung der D. O.-G., 1. u. 2. Heft.)

Hippolytus Werke. Dritter Band. Refutatio omnium haeresium. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften v. D. Dr. Paul Wendland. (362 S.) gr. 8°. 1916. M. 16 —; geb. M. 19 —
(Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Bd. 26.)
= Der II. Band erscheint später. =

Methodius. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Commission der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von G. Nathanael Bonwetsch. Mit Einleitung und dreifachem Register. (XLII, 578 S.) gr. 8°. 1917. M. 27 —; in Halbfranz. geb. M. 30 —
(Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, Bd. 27.)

Hauck, Albert: **Deutschland und England in ihren kirchlichen Beziehungen.** Acht Vorlesungen, im Oktober 1916 an der Universität Upsala gehalten. (134 S.) 8°. 1917. M. 3.50; in Geschenkband M. 4.50

Walther, A.: **Das altbabylonische Gerichtswesen.** (XII, 274 S.) 8°. 1917. M. 12 —
(Leipziger Semitistische Studien, VI. Bd.. Heft 4—6.)

Weidner, Ernst F.: **Studien zur hethitischen Sprachwissenschaft.** Erster Teil. Mit einer Schrifttafel. (VIII, 152 S.) 8°. 1917. M. 7 —
(Leipziger Semitistische Studien, VII. Band, Heft 1/2.)

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig. Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.